

# **Estética e linguagem, poética e literatura**



# A Sedução do Lógos no Elogio de Helena de Górgias

Aldo Lopes Dinucci\*

135

Artefilosofia, Ouro Preto, n.6, p. 135-146, mai.2009

## 1) Discurso e Sedução

Se o discurso a persuadiu e [sua] alma enganou, não [é] difícil, com relação a isso, defendê-la e, assim, liberá-la da responsabilidade. O discurso é um grande e soberano senhor, o qual, por meio de um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera (Górgias: Elogio de Helena, 8).

Esta é uma das partes mais conhecidas do pensamento de Górgias: sua doutrina sobre o discurso (*logos*). Cabe aqui notar que Górgias tem uma concepção do *discurso* muito menos abstrata que aquela dos filósofos posteriores. Como observa Untersteiner (1993: p. 164- 5), a afirmação do discurso como “um senhor soberano” é um eco de antigas idéias religiosas, segundo as quais o discurso é um elemento divino nos seres humanos. Acrescentemos também que este discurso de que Górgias trata “não é unicamente o discurso do orador, mas a palavra em sentido universal, aquela do poeta, na epopéia e na tragédia”.

Logo ao início do trecho do *Helena* que citamos acima, vemos Górgias atribuir ao discurso tanto a capacidade de persuadir (*peisas*) quanto a de enganar a alma (*kai tem psychen apatesas*). Muitos dos comentadores se limitam a afirmar que, com isso, Górgias simplesmente afirma o caráter enganador do discurso. O problema aqui é que o termo “enganador” está, em nossa cultura, carregado de uma valoração moral negativa; para nós, aquele que engana comete uma falta moral (e muitas vezes também penal). Mas não é este o caso entre os gregos, para os quais o engano (*apate*) era visto de modo ambíguo: às vezes como bom, às vezes como mau. Lembremos, por exemplo, de Ulisses, que, para escapar do ciclope, lhe diz chamar-se *Ninguém*: quando os companheiros do ciclope chegam para saber qual o motivo de tantos gritos, o ciclope lhes diz que *Ninguém* o cegara – os outros, então, acham que o ciclope está louco e Ulisses consegue escapar. A astúcia, que Ulisses aqui exemplifica, é vista como uma qualidade preciosa para os gregos, enquanto, entre nós, é considerada como um defeito de caráter (o indivíduo astuto é, por nós, considerado como falso e dissimulado).

Entretanto, na passagem supracitada, vemos não o termo *apate*, mas o verbo *apatao* no particípio aoristo nominativo singular referindo-se explicitamente à alma. Na verdade, o substantivo *apate*

\* Doutor em filosofia clássica pela PUC-RJ, professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

não aparece nem uma única vez no *Helena* (10), mas sim o termo próximo *apatema* (artifício, estratagema) referindo-se aos “enganos da opinião” (*doxes apatemata*). Isso me dá oportunidade para salientar um ponto fundamental: quando Górgias nos diz que alguma coisa é algo, esta predicação é sempre, em termos aristotélicos, acidental e, portanto, relativa. Assim, *apate* não expressa um atributo essencial do *discurso*, mas uma característica que lhe advém em sua relação com a alma e a opinião. Esta última é instável por se apoiar no ouvir dizer e não na experiência dos fatos. Assim, o discurso só é enganador quando encontra diante de si a opinião, pois, como o próprio Górgias observa:

Se [...] todos, sobre todas as coisas, tivessem tanto a memória das coisas passadas e a noção das coisas presentes quanto a presciência das coisas futuras [...] o discurso não seria o mesmo [ou seja: não teria o mesmo poder] para os que agora não podem facilmente nem lembrar o passado nem examinar o presente, nem predizer o futuro (*Helena*, 11).

Além disso, Górgias utiliza vários outros termos para caracterizar o discurso e seus efeitos sobre a alma e a opinião. Podemos dividir tais caracterizações em três classes: (1) características moralmente neutras, que indicam a possibilidade de um efeito benéfico ou maléfico em relação àquele que escuta, (2) características morais, que indicam o aspecto benéfico do discurso sobre a alma e a opinião e (3) características imorais, que indicam o mau uso do discurso, o que pode acarretar malefícios aos ouvintes.

As características moralmente neutras que Górgias atribui ao *discurso* no *Helena* são as seguintes: o *discurso* afeta a alma (*epathe he psyche*– *Helena*, 9), e este afetar acalma o medo (*phobon pausai*– *Helena*, 8), afasta a dor (*lupen aphelein*– *Helena*, 8), engendra a alegria (*charan energasthai*– *Helena*, 8), intensifica a compaixão (*eleon epauxesai*– *Helena*, 8). Assim, há, segundo Górgias, duas artes (*technai*) pelas quais se pode persuadir através do discurso: as artes da fascinação (*goeteias*) e da magia (*mageias*– *Helena*, 10). Dizemos que tais características são moralmente neutras porque podemos, a partir delas, tanto causar um benefício quanto um malefício naquele que escuta (por exemplo: serão imorais quando aquele que fala provocar alegria não havendo nenhum motivo real para alegria, intensificar a compaixão não havendo qualquer motivo para a compaixão, etc.).

As características morais do discurso são apresentadas, no *Helena*, sobretudo em relação à poesia. Assim, vemos entre os efeitos da poesia o estremecimento de espanto (*phrike periphobos*– *Helena*, 9), a compaixão que provoca lágrimas abundantes (*eleos poludakrus*– *Helena*, 9), a saudade nostálgica (*pothos philopenthes*). Os mágicos cantos dos poetas (*epoidai*– *Helena*, 10) são, desta forma, atraentes ou sedutores (*epagogoi*– *Helena*, 10), inspirados pelos deuses (*entheoi*– *Helena*, 10), distraem e afastam a dor (*apagogoi lupes*– *Helena*,

10): “o poder do mágico canto (*he dunamis tes epoides*)... encanta (*ethelxe*), persuade (*epeise*) e modifica (*metestesen*) a alma por fascinação (*goeteia*)” (*Helena*, 10). A razão de por que Górgias considera justa a persuasão operada pela poesia será apresentada mais à frente, quando analisarmos um certo fragmento de Górgias que nos é fornecido por Plutarco. A sedução do discurso também será justa quando, através dela, repararmos injustiças, elogiarmos os justos e criticarmos os injustos – mas, sobre isso, falaremos com profundidade numa outra seção. Assim, entre as discursos em geral, uns afligem (*elupesan*), outros encantam (*eterpsan*), outros amedrontam (*ephobesan*), outros estabelecem a confiança (*eis tharsos katestesan*) de modo justo (*Helena*, 14).

Por fim, temos as características imorais do discurso: quantos, nos diz Górgias (*Helena*, 11), forjando um falso discurso (*pseude logon plasantes*), persuadiram (*epeisan*) e persuadem (*peithousi*) a tantos. Assim, aquele que persuadiu (*peisas*) e constrangeu (*anagkasas*) Helena é injusto (*adikei*– *Helena*, 12). Também nas assembléias muitas vezes um discurso, feito com arte, encanta (*eterpse*) e persuade (*epeise*), não dizendo verdades (*Helena*, 13). Pois, por meio de sórdida persuasão (*peithoi tini kakei*), muitos envenenam e enganam a alma (*ten psychen epharmakeusan kai exegoeteusan*) daqueles que os escutam (*Helena*, 14).

Por tudo isso, julgo incorreto dizer que Górgias considera o discurso como enganador. Esta palavra só tem para nós um sentido moral negativo, que tende a ocultar o fato de que Górgias via também no discurso uma força construtiva e não somente destrutiva. Utilizaremos, outrossim, o adjetivo sedutor, que parece expressar melhor a qualidade que Górgias aponta no discurso, pois este último adjetivo apresenta em nossa língua uma certa ambivalência. Ou seja: sedução, em sua acepção negativa, pode significar *desviar do caminho da dignidade e da honra; enganar com astúcia levando à prática de atos censuráveis ou contrários à virtude; persuadir de coisa oposta à moral ou aos bons costumes; desencaminhar para fins sediciosos; levar à rebelião*; em sua acepção positiva pode significar *influir sobre a imaginação; atrair; cativar; deslumbrar; fascinar*. Vemos assim que o substantivo sedução parece dar conta de todas as características (neutras, morais e imorais) que Górgias atribui ao discurso no *Helena*: por sua sedução o discurso acalma o medo, afasta a dor, engendra a alegria, intensifica a compaixão, produz estremecimento de espanto e compaixão, induz à saudade nostálgica, envenena a alma, leva Helena e muitos outros ao erro, convencendo por meio de sórdida persuasão. Isso porque o discurso, enquanto sedutor, é atraente, fascinante, mágico, persuasivo, encantador.

Acrescentemos ainda que a moralidade e a imoralidade do discurso estão na intenção e no conhecimento daquele que o pronuncia. Moralidade e imoralidade não são, portanto, atributos essenciais do discurso, da mesma forma que seu poder de sedução só se exerce diante da fragilidade da alma e da instabilidade da opinião.

Mas como se dá esta sedução do discurso, sedução que é capaz de afetar tão intensamente a alma e a opinião? A resposta a esta questão nos levará, em primeiro lugar, a observar um aspecto de suprema importância no pensamento de Górgias, que foi negligenciado pela maioria dos comentadores, só sendo reconhecido (até onde o sabemos) por Untersteiner, qual seja, a importância central que Górgias confere à manifestação poética. Lembremos que o mundo para Górgias carece de qualquer ponto de apoio (o ser em sentido estrito) onde pudéssemos nos apoiar para alcançar um conhecimento objetivamente verdadeiro, e que, mesmo se as coisas *fossem*, isso de nada nos adiantaria, pois nos falta qualquer capacidade (intuição intelectual) para captarmos o suposto ser das coisas. Ora, se não dispomos de um conhecimento irrefutável com o qual podemos plasmar nosso discurso, tornando-o demonstração apodítica reveladora da verdade, resta-nos de algum modo (modo que discutiremos depois) decidir o curso de nossas ações, bem como **convencer** aos outros de que este é o melhor caminho.

Mas aqui podemos indagar: qual a forma de expressão do discurso mais adequada para que se exerça a persuasão? Górgias responde explicitamente esta questão:

Considero e designo toda a poesia como discurso metrificado. Um estremecimento de medo bastante espantado, uma compaixão que provoca lágrimas abundantes, uma saudade nostálgica entra no espírito dos que a ouvem. A alma é afetada (uma afecção que lhe é própria), por meio das palavras, por sucessos e insucessos que concernem a outras coisas e outros seres animados... Pois os mágicos e sedutores cantos, por meio de palavras, inspirados pelos deuses, produzem prazer afastando a dor: pois o poder do mágico canto, que nasce com a opinião da alma, encanta-a, persuade-a e modifica-a por fascinação (Helena, 9).

Górgias, portanto, elege a forma poética como a mais eficiente forma do discurso no que se refere à sua capacidade de persuasão. Para dar ao discurso em geral uma capacidade de persuasão semelhante à poesia, Górgias introduziu na oratória vários recursos que eram anteriormente apenas utilizados na poesia: são as chamadas figuras gorgianas, que conferiram a Górgias notoriedade através dos séculos. Filostrato, por exemplo, nos diz que Górgias...

Liderou o movimento dos sofistas pela sua maneira assombrosa de falar, pela sua inspiração e pela interpretação grandiosa de grandiosos assuntos, pelas suas interrupções bruscas e pelas ausências de transição, que tornam o discurso mais agradável e mais incisivo, e ornamentou-o, além disso, com nomes poéticos, para lhe conferir beleza e gravidade (Filostrato, Vida dos Sofistas, I, 9, 2 ss.).

E, prossegue Filostrato, Górgias “foi o primeiro a dar ao aspecto retórico da cultura força e razão persuasivas, mediante a uti-

lização de tropos, metáforas, alegorias, hipálages, catacreses, hipérbatos, anadiploses, epanalepses, apóstrofes e párisos”.

A criatividade de Górgias no que se refere à retórica influenciou a literatura e oratória não somente na Grécia, mas também em todo o Ocidente, pois as figuras gorgianas continuam sendo utilizadas tanto por aqueles que lidam com a palavra escrita quanto por aqueles que lidam com a palavra falada. Diógenes Laércio também se refere a Górgias como “um homem superdotado em retórica” (Diógenes Laércio, VIII, 58, 59). Além disso, Górgias tornou-se famoso tanto por falar com extrema concisão e habilidade (Platão, *Górgias* 447 c) quanto por falar de improviso sobre qualquer assunto (Filostrato, *Vida dos Sofistas I*, proêmio.). Cícero (*Do Orador*, 12, 39) observa que, graças às suas figuras, Górgias é chamado por Sócrates no Fedro de *logodaidalos*, o “artífice das palavras”. Filostrato (*Cartas*, 73) observa ainda que a influência de Górgias na retórica era tão grande que os Tessálios chamavam de *gorgiazein* (gorgianizar) o ato de fazer um discurso.

## 2) Superioridade do discurso sobre a opinião

Se, com efeito, todos, sobre todas as coisas, tivessem tanto a memória das coisas passadas quanto a noção das coisas presentes, quanto a presciência das coisas futuras, o discurso não seria o mesmo [...] para os que agora não podem facilmente nem lembrar o passado nem examinar o presente, nem predizer o futuro. De modo que os muitos, sobre muitas coisas, buscam pela alma a opinião conselheira. A opinião [doxa], sendo incerta e inconstante, lança a incertos e inconstantes sucessos os que a ela se confiam (Helena, 11).

Neste ponto, Górgias estabelece uma distinção entre o discurso que seduz e persuade e a opinião que se deixa seduzir e persuadir por ser mutável e volúvel. A caracterização é claramente relativa: da mesma forma que o discurso é persuasivo por ter diante de si a opinião incerta, a opinião manifesta esta instabilidade diante do discurso.

Devemos relembra o que dissemos mais acima sobre a concepção pouco abstrata de Górgias sobre o discurso: se compreendermos o discurso simplesmente como palavras proferidas ou escritas com algum nex o entre si, não conseguiremos mais distingui-lo da opinião, que pode também ser compreendida como expressão de uma opinião pelo discurso.

A maioria dos comentadores passa por cima deste problema, limitando-se a afirmar que, por ser a opinião maleável, o discurso pode moldá-la ao seu bel-prazer, vendo equivocadamente predicções essenciais onde nada há senão predicções relativas. Untersteiner, porém, oferece uma interpretação tentando resolver este problema. Segundo este comentador, a ênfase de Górgias no que diz respeito à poesia indica que Górgias reconhece no fenômeno

poético o fator irracional que o governa e que, “fazendo isso [...] mostra que havia reconhecido a multiplicidade das contradições do real [...] A poesia equivale, portanto, ao aval de não-racionalidade do mundo” (199: p. 171). Achamos, entretanto, que esta interpretação vai longe demais. Sabemos, pelo *Tratado do Não-Ser* do mesmo Górgias, que as coisas do mundo não possuem por característica o mais fundamental fator que nos permitiria conhecê-las objetivamente: o ser, que, enquanto palavra, expressa as relações fundamentais entre as coisas e seus atributos em nossa linguagem. Nossa linguagem é, portanto, incapaz de expressar as relações reais que unem as coisas entre si. Além disso, não dispomos de qualquer meio para captar o suposto ser das coisas, ainda que as coisas fossem apesar da inconsistência interna da própria noção do ser.

Vemos assim que Górgias não está afirmando a irracionalidade do mundo, quer dizer, não está nos dizendo que o mundo é, em si mesmo, alheio a toda e qualquer ordem. O que Górgias está nos dizendo é que, qualquer que seja a verdadeira ordem do mundo, esta ordem se encontra para sempre além de nossa capacidade de compreensão, e isso se aplica tanto ao que hoje chamamos de ontologia quanto à possibilidade de fundar ontologicamente uma ética, o que equivale a conhecer o sentido moral da realidade tomada em si mesma. Para Górgias, não podemos conhecer a realidade em si mesma e, portanto, nos é impossível encontrar um tal sentido transcendente para a vida humana.

Podemos, desta forma, dizer que, para Górgias, a poesia, por tratar dos mitos, retrata a realidade de modo mais adequado que outras formas do discurso que tentem apontar um sentido último e transcendente para o real. E quando dizemos que a poesia retrata a realidade de modo mais adequado, não estamos dizendo que, através dela, podemos atingir um conhecimento objetivamente verdadeiro do real, mas que, por meio dela, reconhecemos o abismo entre nossa capacidade de conhecer e nossa expectativa ética e a realidade, a qual segue alheia em relação a ambas. Prova disso é que Górgias, em suas obras, recorre frequentemente a personagens míticos, como Helena e Palamedes (e ainda, certamente, Aquiles, na obra hoje perdida que tinha como título “Elogio de Aquiles” – 1993: p. 146). Outra prova em favor de meu argumento pode ser encontrada num fragmento de Górgias que nos chegou por Plutarco (*A Glória dos Atenienses* 5 p. 348 c.): “A tragédia floresceu e tornou-se célebre por ser um recital e um espetáculo admirado pela humanidade e por ter fornecido aos mitos e às paixões poder de ilusão.” Ilusão aqui traduz *apate*. Ora, consideramos atentamente mais acima as diversas caracterizações do discurso no *Helena*, chegando à conclusão de que o termo *sedução* é capaz de englobar tanto as caracterizações positivas e neutras quanto as negativas. Mas por que, no fragmento que nos chegou por Plutarco, vemos o termo *apate* e não qualquer um outro dos que são utilizados no *Helena*?

A resposta a isso creio ser a seguinte: o termo *apate*, como observa Untersteiner, indica “o momento subjetivo no qual transpa-

rece claramente a intenção de enganar, que não se pode, entretanto, facilmente discernir, na medida em que ela pode se manifestar de múltiplas maneiras” (199: p. 166). Já observamos mais acima que o ato de enganar era visto entre os gregos como moralmente ambíguo, às vezes bom, às vezes mau. O engano, na passagem que ora analisamos, é visto em sua acepção positiva. Quando, por exemplo, alguém escreve uma obra de ficção, apresentando-a como tal, e quando nós a lemos, está claro para todos que a obra não contém um relato fiel de fatos, que o desenrolar do enredo fictício não nos fornecerá qualquer dado relevante para alimentarmos nossa opinião no que se refere aos acontecimentos que envolvem ou envolveram ou envolverão coisas reais. Desta forma, ao lermos tal obra, nos entregamos a um engano voluntário (da mesma forma que o escritor, ao escrevê-la, se propõe a nos iludir no sentido positivo do termo). Mas esta ilusão não nos é prejudicial, pois, ao lermos a obra, acompanhamos com prazer o desenrolar da trama, sentindo simpatia ou antipatia pelos personagens.

Da mesma forma, o poeta trágico parte de um mito, buscando apresentá-lo de uma forma capaz de nos dar prazer e fazer-nos sentir empatia pelos personagens. Ora, para o poeta trágico, o mito ou é uma ficção ou um fato que se desenrolou para além de seu testemunho, uma história à qual ele teve acesso por ouvir dizer e, conseqüentemente, ele só pode ter uma opinião sobre ela. Desta forma, o poeta trágico se propõe a enganar no sentido positivo do termo. Por outro lado, aqueles que assistem a tragédia se submetem a um engano voluntário, pois ou vêem o mito como uma ficção ou sabem que o poeta não presenciou qualquer daqueles fatos sobre os quais versa a tragédia: “ao mesmo tempo em que o espectador se entusiasma com a intriga e se comove diante do que vê, não deixa de reconhecer que se trata de falsas aparências, de simulações ilusórias – em uma palavra, de ‘mimética’” (Vernant 1999: vol. II, p. 25).

Mas este engano tem ainda uma outra implicação: uma história fictícia ou um relato de um fato a partir de uma simples opinião podem conter premissas que ultrapassem o fato ou a ficção e estas premissas podem envenenar a alma daquele que ouve a história, ao induzir o indivíduo a um comportamento inadaptado ou inadequado diante da realidade. Neste caso, o engano voluntário se transforma em forçado (pois o indivíduo passa a crer na premissa, não a vendo mais como fictícia, mas como real) e a persuasão efetuada mostra-se como maligna.

Ora, Górgias verá no trágico a confluência de dois aspectos positivos de *apate*: por um lado, o prazer oriundo da empatia despertada pelos acontecimentos que envolvem os personagens e, por outro, que a tragédia contém para Górgias uma premissa não transcendente que, tomada como fato ou mesmo como meramente provável, conduz os homens a um comportamento mais adequado diante das coisas reais. Analisemos a continuação do texto de Plutarco para obtermos mais detalhes sobre o que estamos dizendo:



Tal como diz Górgias, aquele que enganou [por meio da poesia trágica] é mais justo do que o que não enganou, e aquele que é enganado é mais sábio do que o que não é enganado. Com efeito, quem enganou é mais justo porque fez o que prometeu; quem é enganando é mais sábio, pois quem se deixa impressionar facilmente pelo prazer das palavras não é insensível (A Glória dos Atenienses 5 p.348 c.).

Vemos neste fragmento vários elementos que nos são de fundamental importância. Em primeiro lugar, notamos que Górgias fala de sabedoria: mas como pode haver sabedoria se a via para o conhecimento real nos está absolutamente fechada? Esta sabedoria não é certamente um conhecimento sistemático e abstrato, mas sim fruto da experiência. Lembremos que Górgias nos diz que, se todos, a respeito de tudo, conservassem tanto a memória do passado como a noção do presente e a previsão do futuro, o *discurso* não teria o mesmo efeito que tem para aqueles que neste momento não conseguem facilmente recordar o passado, refletir sobre o presente e prever o futuro (*Helena*, 11). Portanto, o nosso testemunho dos fatos nos confere uma certa experiência, e esta experiência se converte em sabedoria prática.

Pois bem, temos agora elementos suficientes para compreender as frases iniciais do *Helena* que, via de regra, os comentaristas evitam por parecerem inconsistentes com o pensamento de Górgias: “A ordem da cidade é a coragem [dos seus cidadãos], a do corpo a beleza, a da alma a sabedoria, a da ação a excelência e a do discurso a verdade. O contrário destas coisas é a desordem” (*Helena*, 1).

Vemos aqui, por um lado, que Górgias diz que a virtude da alma é a sabedoria (*sophia*) e, por outro, faz uma afirmação aparentemente inconsistente com seu pensamento: “a ordem (*kosmos*) do discurso [é] a verdade (*aletheia*)”. Esta frase está intimamente relacionada com outra afirmação do *Helena*, qual seja, “Quantos, forjando um falso (*pseudos*) discurso, persuadiram e persuadem a quantos sobre quantas coisas!” (*Helena*, 9). Mas já vimos que o *discurso*, para Górgias, não é capaz de servir como instrumento de comunicação em sentido estrito, tal como, por exemplo, Aristóteles o concebia, pois a concepção de mundo gorgiana exclui tanto qualquer elemento estável que opere como *universal* quanto qualquer tipo de intuição intelectual por meio da qual poderíamos atingir os universais. De que forma, então, Górgias pode afirmar que o *discurso* pode ser verdadeiro ou falso? Com minha interpretação da sabedoria para Górgias, posso dar uma resposta consistente para esta pergunta: como pela experiência adquirimos conhecimento de certos fatos empíricos (conhecimento, é claro, não estável e não científico, pois, para Górgias, nossa experiência sensível não nos lança jamais para além da contingência e da aparência), podemos, através do *discurso*, TENTAR comunicar esta tal experiência, tentativa, porém, que não atinge seu objetivo, já que

nossas experiências são pessoais e intransferíveis, conforme fica claro pela terceira tese do *Tratado do Não-Ser* de Górgias. O *discurso* pode, assim, ser verdadeiro, ainda que ele nada comunique de fato, como também pode ser falso, se mentirmos ou se nossa memória nos trair ou se tratarmos de temas que estão para além de toda experiência humana. Obviamente, a antinomia verdadeiro-falso de Górgias nada tem a ver com a antinomia homônima de Aristóteles. Para Górgias, verdadeiro e falso nada expressam senão estados interiores referentes à experiência sensível – verdadeiro e falso são, portanto, relativos a cada um. Para Aristóteles, verdade e falsidade são objetivas – se referem a juízos sobre o real que expressam conexões reais ou não (quando falsos) entre os atributos e a essência dos seres acidentalmente múltiplos e essencialmente unos.

A partir disso tudo podemos compreender o fragmento de Górgias sobre a tragédia. Como o mito expresso na poesia trágica, por realçar o hiato entre nossa capacidade de compreensão e nossa expectativa moral e a ordem divina (para nós incompreensível), está mais próximo da realidade que outras formas do *discurso*, aquele que seduz por meio do *discurso* mítico-trágico é mais justo que aquele que não o faz, pois seu discurso contém uma premissa que podemos constatar pelos fatos: o hiato entre nossas expectativas morais e os acontecimentos do mundo é bastante evidente. Assim, aquele que se deixa enganar pelo trágico é mais sábio que aquele que não se deixa, pois o primeiro demonstra uma maior experiência do mundo sensível e, logo, uma maior sabedoria prática.

O último elemento que nos cabe investigar no fragmento sobre a tragédia é o fator de sensibilidade, pois, como diz Górgias, “quem é enganado é mais sábio, pois quem se deixa impressionar facilmente pelo prazer (*hedone*) do *discurso* não é insensível (*anaistheton*)”. O que seria este prazer do *discurso* trágico e por que aquele que se deixa por ele levar é mais sábio e sensível?

Esta sensibilidade decorrente da sabedoria prática está intimamente relacionada ao tema da *philanthropia*, que se liga com a questão do despertar da empatia em relação a personagens míticos ou fictícios. Untersteiner (199: p. 172-3) aborda este tema, mas sua interpretação neste ponto contém certos anacronismos (como o conceito de *consciência*) que devem ser evitados para uma boa compreensão do pensamento de Górgias. Como poucos comentadores tocam neste assunto, e como o fazem de modo trôpego, recorrerei, em primeiro lugar, ao próprio Górgias para me esclarecer sobre isso. Diz-nos Górgias, num trecho do *Helena* que citei acima e que só agora disponho de elementos para interpretar: “A alma é afetada (uma afecção que lhe é própria), através das palavras [da poesia], por sucessos e insucessos que concernem a outras coisas e outros seres animados” (*Helena*, 9). Vemos que Górgias vê no ser humano a capacidade de supor os sentimentos de outros homens (ou mesmo de outros seres nos quais os homens imaginem alguma semelhança consigo mesmos), o que, em termos hodiernos, poderíamos chamar de empatia, a tendência para sentir aquilo que

outro sentiria caso experienciasse a mesma circunstância ou situação. Não se trata de uma comunicação objetiva entre os homens, mas de supor os sentimentos do outro, mesmo quando o outro não passa de um personagem mítico ou de um ser natural não-humano, indica que possuímos a nossa experiência própria de sentimentos e acontecimentos que nos parecem de alguma forma semelhantes. Desta maneira, aquele que se deixa enganar pela tragédia demonstra mais sabedoria prática no que concerne à experiência de sucessos e insucessos, de sentimentos como a dor, a alegria, o desespero, o amor, etc., sendo mais apto para experimentar a compaixão e a piedade. Assim, os homens, através dos mitos expressos pela poesia, se elevam “a uma perspectiva mais universalmente humana” (Untersteiner, 1993: p. 173). A poesia mítica (especialmente a poesia trágica) é, portanto, para Górgias, a forma do *discurso* mais apta para exercer a *psycagogia*, a condução das almas realizada pelo orador sobre os ouvintes.

Todo o esforço de Górgias, no que se refere à retórica, consiste em resgatar o máximo de elementos poéticos, tanto formais (como as figuras gorgianas), quanto materiais (como os próprios mitos e a matéria dos discursos), e trazê-los para a retórica em geral, procurando, assim, multiplicar o poder persuasivo dos oradores políticos e judiciários.

Por fim, resta falar sobre o elemento prazeroso que a tragédia, seduzindo e despertando a empatia nos ouvintes, provoca nos homens. Ora, claramente, tal prazer provém exatamente do despertar da empatia e da sedução realizado pelo *discurso* poético e mítico.

Voltemos, então, à distinção entre *discurso* e *doxa*, já que dispomos dos elementos necessários para avaliar convenientemente a diferença entre os dois conceitos no pensamento gorgiano: vimos que o *discurso*, sobretudo o *discurso* poético que Górgias toma como paradigma, se distingue da *doxa* tanto por seus aspectos formais (as figuras gorgianas) quanto por seus aspectos materiais (o conteúdo mítico). A partir disso, não é difícil perceber como o *discurso* exerce seu poder sobre a *doxa* maleável: esta última, desprovida de qualquer aspecto formal ou material próprio do *discurso*, é altamente volúvel, pois é aquilo que pensamos saber na medida em que nada sabemos, quer dizer, nossa opinião sobre coisas que não experienciamos, seja no presente, no passado ou no futuro, ou ainda nossa opinião sobre coisas que estão para além de toda e qualquer experiência.

Além disso, a opinião não se rende ao discurso apenas graças às características formais (as figuras) deste último, mas também graças ao conteúdo do discurso. Como observa Górgias (ao princípio do *Helena*, 5) “obtem-se a confiança [dos ouvintes] ao falar-se de aspectos conhecidos, mas isso não leva à satisfação de um desejo”. Ou seja: nos sentimos muito mais afetados quando ouvimos ou lemos sobre fatos que desconhecemos. Ler e ouvir coisas que já sabemos ou pensamos saber no máximo despertará nossa confiança em relação àquele que fala ou escreve. A informação, verdadeira ou

falsa, sobre fatos desconhecidos, alimenta a opinião, caso em que ela nem sequer é modificada, mas constituída.

A *doxa*, portanto, não se apoiando em nenhuma experiência dos fatos, mas tão somente na experiência do ouvir dizer e do “achar que”, é incerta e inconstante em relação ao discurso, não podendo ser um guia confiável, pelo qual poderíamos regar seguramente nossas ações (Untersteiner 1993: p. 173-4). Desta forma, conclui Górgias, se Helena foi vítima de persuasão maligna por um *discurso* poderosíssimo, não cabe a ela qualquer culpa – a culpa cabe sim àquele que a seduziu por meio de tal discurso agindo de má-fé:

Com efeito, que motivo impede ter também Helena ido semelhantemente sob a influência das palavras, não agindo de modo espontâneo, do mesmo modo que [se] fosse abraçada por poderosíssima força? Na verdade, o modo de ser da Persuasão de maneira alguma se parece à necessidade, mas tem o mesmo poder. Pois o discurso persuasivo persuade a alma, constringendo-a tanto a crer nas coisas ditas quanto a concordar com as coisas feitas. Com efeito, aquele que a persuadiu e a constringeu é injusto, aquela que foi persuadida e constringida tem uma reputação desonrosa em vão (Helena, 12).

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. Retórica. (trad. Antônio Pinto de carvalho). São Paulo: Technoprint, 1980.
- AUBENQUE. Le Problème de L'être chez Aristote. 2 ed. Paris: Quadrige, 1994.
- BARBOSA & CASTRO. Górgias: Testemunhos e Fragmentos. Lidboa: Colibri, 1993.
- BETT. “The Sophists and Relativism” in *Phronesis*, 34 (1989) p. 139-69.
- BORNHEIM, Gerd. O Sentido e a Máscara. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CASSIN. L'Effect Sophistique. Paris: Gallimard, 1995.
- DIELS-KRANZ. Die Fragmente der Vorsokratiker. 6 ed. Berlin, 1952.
- DUPRÉEL. Les Sophistes Protágoras, Górgias, Hippias. Neuchatel: Griffon, 1948.
- GOMPERZ, H. Sophistic und Rethoric. Leipzig, 1912.
- GUTHRIE, W. K. C. History of Philosophy. Vol 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- HOMERO. Odisséia (trad. Antônio Pinto de Carvalho). São Paulo: Abril Cultural, 1981.

- ISÓCRATES. Discourses. (trad. La Rue Van Hook). Londres: Harvard University Press, 1964.
- KERFERD, G. B. The Sophistic Movement. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- LEVI, A. "Studi su Gorgia" in Discurso, XIV, 1941, p. 38 ss.
- MOURELATOS. "Gorgias on the Fonction of language" in SicGymn, XXXVIII, 1985, P. 607- 638.
- SEXTO EMPÍRICO. Complete Works. (trad. R. G. Bury). 4 ed. Londres: Harvard University Press, 1987. \_
- UNTERSTEINER. Les Sohistes vol. 1 (trad. Alonso Tordesillas). Paris:Vrin, 1993, p. 214- 226.
- VERNANT. Mito y Tragedia en la Grecia Antigua. vol. II. (trad. Ana Iriarte). Madrid: Taurus, 1989.